

África, Acre, Chicago – visões da antropologia por Manuela Carneiro da Cunha¹

Aristóteles Barcelos Neto (University of East Anglia)

Carolina Abreu (doutoranda – PPGAS/USP)

Francirosy Ferreira (Prodoc – Instituto de Artes/Unicamp)

Francisco Simões Paes (mestre – PPGAS/USP)

Janine Collaço (doutoranda – PPGAS/USP)

Ugo Maia (doutor – PPGAS/USP)

Vânia Feichas (mestre – PPGAS/USP)

Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha nasceu em Portugal – seus pais, húngaros e judeus, foram para lá pouco antes da guerra – e veio para São Paulo aos 11 anos. Entrou na USP no curso de Física, mas foi no mesmo ano para Paris, onde acabou fazendo a graduação em Matemática. Na década de 1960, frequentou os seminários de Claude Lévi-Strauss, o que a inspirou a realizar pesquisa entre os índios Krahó do Brasil Central. Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó² marcou o cenário etnológico brasileiro e é, até hoje, ponto de partida fundamental para investigações sobre os povos indígenas no Brasil, trazendo para discussão tanto a contribuição do estruturalismo quanto da psicologia histórica francesa.

Em 1975, acompanhando seu primeiro marido, Marianno Carneiro da Cunha, em viagem à Nigéria,³ Manuela inicia uma nova etapa de pesquisa, pautada pelas questões de identidade étnica. Seus estudos na África lhe renderam a tese de livre-docência, defendida na USP em 1984, sob o título

Estrangeiros libertos no Brasil e brasileiros em Lagos, e a publicação de Negros, estrangeiros: escravos libertos e sua volta à África.⁴

Entrementes, associada à Comissão Pró-Índio de São Paulo, Manuela assume postura ativa nas discussões sobre a legislação indigenista que integrou (parcialmente) o texto da nova Constituição Brasileira, de 1988, publicando, entre outros trabalhos, Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade,⁵ Os direitos do índio: ensaios e documentos⁶ e História dos índios no Brasil.⁷

Sua escrita revela um compromisso com as sociedades que estuda. Organizou, em parceria com seu segundo marido, Mauro Almeida, a Enciclopédia da Floresta,⁸ sobre as práticas e os conhecimentos das populações amazônicas do Alto Juruá. Em palestras ministradas em universidades brasileiras, norte-americanas e européias, e em ensaios publicados em periódicos, Manuela procura dar sua contribuição às discussões sobre propriedade intelectual e sobre direitos e deveres entre os Estados (inter)nacionais e as populações (geralmente) excluídas dos processos de produção de riquezas, muitos dos quais se utilizam dos conhecimentos por ela desenvolvidos.

Manuela lecionou na Unicamp e na USP, onde foi professora titular e onde fundou o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. Atualmente, é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. A entrevista que segue foi realizada em dois momentos distintos, com um intervalo de pouco menos de um ano. O primeiro em 28 de agosto de 2003, no Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da Universidade de São Paulo, e o segundo em 23 de agosto de 2004, em sua residência na cidade de São Paulo.

Início da trajetória acadêmica

Acreditamos ter identificado cinco fases distintas em sua trajetória. A primeira seria marcada por sua formação: a senhora nasceu em Portugal, é filha de judeus, morou na França, estudou matemática e frequentou os seminários de Lévi-Strauss. Saiu da graduação em matemática e chegou aos seminários. Como se processou essa migração?

Manuela Carneiro da Cunha: Vocês poderiam já adiantar o resto? Na verdade, eu estou curiosa em saber que fases são essas...

A segunda fase, nós a chamamos “Krahó”, devido, evidentemente, a sua pesquisa entre esses índios, que resultou em sua tese de doutorado, defendida na Unicamp em 1975. Por que pesquisar um povo Jê, como ocorreu essa escolha? A terceira fase remeteria a sua passagem pela África, cujo trabalho de campo, na Nigéria, resultou na tese de livre-docência, tornada livro posteriormente. A fase quatro poderia ser caracterizada por seu engajamento político e indigenista. É também a fase da Comissão Pró-Índio e de seu trabalho visando à Constituinte.

Manuela Carneiro da Cunha: É interessante, eu nunca tinha pensado desse jeito...

E a última fase trataria das questões sobre biodiversidade, etnodesenvolvimento, cultura como mercadoria, patrimonialização, regularização das patentes etc.

Manuela Carneiro da Cunha: Inicialmente, é preciso que se entenda o seguinte: o tipo de matemática que eu estudei foi elaborada por um grupo de matemáticos franceses que resolveu fazer uma nova descrição da

matemática, muito centrada em álgebra e extremamente formalizada. Eu tinha entrado na USP em física, que, em Paris, dividia o primeiro ano com a matemática. Na França, quando eu terminei a chamada propedêutica – na verdade, eram os dois primeiros anos –, percebi que preferia matemática à física. O que eu gostava era desse lado extremamente formalizado. Era também o tipo de matemática que interessava a Lévi-Strauss. Se vocês se lembram, nas *Estruturas elementares do parentesco*, ele conta uma anedota na qual teria procurado um matemático para formalizar o que ele estava descrevendo. Procurou primeiro um matemático do tipo clássico (Hadamard), que lhe disse: “Parentesco tem operações? Tem mais, tem menos, tem multiplicação? Se não tem, então não dá pra formalizar”. Em seguida, Lévi-Strauss procurou um membro desse grupo com o qual eu estudei na França (André Weil, irmão de Simone Weil), que lhe disse: “Parentesco tem operações? Então, claro que dá pra formalizar”. Foi ele quem fez aquele apêndice matemático nas *Estruturas*. Então, há uma convergência entre o tipo de matemática que eu estava fazendo e o que interessava a Lévi-Strauss. A transição, nesse sentido, é menos esdrúxula do que parece. Por um lado, eu fiquei muito interessada no aspecto formal da antropologia estrutural, que naquele momento estava estourando, e que a gente pode dizer que realmente estourou com o *Pensamento selvagem*, em 1962, tomando conta da vida intelectual. Era muito difícil entrar nos seminários de Lévi-Strauss. Minha sorte foi ele estar interessado em matemáticos.

A partir desses seminários, ou neles, ocorreu algo em especial que a direcionou para o estudo dos povos indígenas?

Manuela Carneiro da Cunha: Há uma transição também aí. Algum tempo depois de eu começar a frequentar o seminário de Lévi-Strauss, soube por ele de um conhecido matemático canadense, François Lorrain,

que formalizava a análise estruturalista matematicamente, usando a chamada álgebra das categorias, a análise mítica. Ele mostrava como a análise estrutural correspondia a um certo tipo de álgebra, que leva em conta simultaneamente objetos e funções. Lévi-Strauss recebeu esse trabalho, achou que podia ser interessante, mas não entendia e perguntou se eu podia fazer um seminário explicando o que ali estava. Então foi assim: de certa forma, eu comecei como a tradutora de uma matemática para a antropologia que ele fazia. Depois disso, eu segui três anos os seminários dele. Também segui os seminários de outras pessoas na École Pratique des Hautes Études, como os de Pitt-Rivers – que morreu por volta do ano 2000 e era um sujeito muito simpático –, os seminários de Hans Dietzsche – que tinha trabalhado entre os Karajá fazia muito tempo. Foi no seminário de Dietzsche que eu conheci Vilma Chiara. Ela era viúva do Harold Schultz, e eles tinham trabalhado entre os Krahó, além de em muitos outros lugares. Foi por meio dela que fui mais tarde aos Krahó. O Schultz trabalhava no Museu Paulista, a Vilma também, faziam coleções, filmes etnográficos e, enfim, etnografia em geral. Ele tinha publicado mitos krahó na *Revista do Museu Paulista* e tinha feito vários filmes etnográficos sobre cultura material muito importantes. Então, passei três anos no seminário de Lévi-Strauss; passei, portanto, pelo cataclisma que foi... – cataclisma não –, foi um divisor de águas, Maio de 68 em Paris. Meu marido fazia a tese de doutorado em assiriologia e, quando ele terminou a tese, nosso filho mais velho tinha nascido. A pressão era para voltarmos para o Brasil. Eu tinha ido à Europa para passar um ano e já tinha ficado oito; estava na hora de voltar. Quando resolvemos voltar, Lévi-Strauss me disse: “Agora, aproveite e faça pesquisa de campo”. E me deu uma carta de introdução que seria destinada ao pessoal do Museu Nacional, na época coordenado pelo Roberto Cardoso de Oliveira. Eu expliquei que não poderia ir ao Rio, porque meu marido vinha trabalhar no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP e

também no Departamento de História, além disso, tínhamos um filho recém-nascido. Mas eu fui ao Rio, com a carta de Lévi-Strauss...

A senhora ainda tem essa carta?

Manuela Carneiro da Cunha: Tenho, tenho. Tenho também várias outras cartas dele, posteriores. Mas, enfim, essa primeira carta era o meu passaporte; e eu fui falar com Roberto Cardoso e Roberto Da Matta, que me propuseram fazer curso no Museu. Mas eu não podia. E a Vilma, que estava nesse momento voltando também para o Brasil, me disse que, se eu quisesse, poderia ir para os Krahó com ela. Fui a primeira vez com ela e a Niede Guidon, a célebre arqueóloga que era muito amiga da Vilma. Meu filho tinha onze meses quando eu fui para o campo, e eu não podia ficar muito tempo. Foi uma pesquisa de campo bastante “capenga”. Graças a Deus, Melatti tinha acabado de fazer sua tese de doutorado sobre os Krahó, e eu me apoiei, sobretudo, no que já existia e na pouca pesquisa que consegui fazer. Depois também veio um índio Krahó aqui pra casa me ajudar. De fato, eu acho que a tese é justamente tão redonda porque os dados eram poucos. Bateson diz mais ou menos a mesma coisa de sua monografia sobre os Iatmul, Naven. Nesse período, eu escrevi meu primeiro artigo, aquele sobre o messianismo canela, baseado em dados etnográficos de William Crocker e na bibliografia. Nesse artigo, difícil de ler e com notas de rodapé demais, eu faço uma articulação entre estrutura e história que, mais tarde e independentemente, seria reinventada por Sahlins. Entretanto, eu estava começando a pós-graduação lá em Campinas, porque eu só tinha a graduação em matemática, não tinha pós-graduação. Eu freqüentei aqueles seminários de antropologia por três anos em Paris, tinha o chamado “Diploma da Escola de Altos Estudos”, mas eu queria fazer mestrado e doutorado. Foi quando começou o mestrado lá na Unicamp, com três

professores, Peter Fry, Verena Stolcke e Antônio Augusto Arantes, além de alguns professores convidados, entre os quais, Da Matta. Fiz aqueles cursos do mestrado e, já no segundo ano, fui convidada para dar aula lá mesmo. Dando aula você aprende muito. É a melhor coisa pra aprender porque você tem de estar, pelo menos, um passo à frente dos alunos. Eu lembro que, no primeiro dia de aula, eu comecei dando um curso sobre parentesco e um aluno do Rio Grande do Sul, que era bem mais velho do que eu, me olhou de cima a baixo e disse: “Bem, não tem importância, não é?”.

O ambiente da Unicamp naqueles primeiros anos era maravilhoso porque era o começo de algo novo, então era um ambiente bastante especial. Dei aulas lá durante 11 anos, até 1984. Em 1975 defendi o doutorado na Unicamp – era pensado inicialmente como mestrado, mas me propuseram que fosse afinal um doutorado. Essa tese foi publicada três anos mais tarde como *Os mortos e os outros* pela Hucitec. Nesse mesmo ano, de 1975, meu marido aceitou um leitorado na Universidade de Ifé (Nigéria).

Estudos africanistas

É a fase africanista...

Manuela Carneiro da Cunha: É a fase africanista.

Conte-nos um pouco sobre a coleção que o professor Marianno Carneiro da Cunha fez na África. Como ele recolheu os objetos? Em contexto de trabalho de campo, foram oferecidos como presentes ou foram comprados em antiquários? Enfim, como é que ele constituiu essa que é uma das maiores coleções da África que temos no Brasil?

Manuela Carneiro da Cunha: Uma pessoa da Unesco, especialista em museus, havia estado aqui no Brasil e lhe disse: “Nenhum museu no mundo tem uma coleção significativa de jóias africanas, e seria muito interessante fazer disso uma especialidade do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo”. Então, o que Marianno fez, sobretudo no Benin, que na época ainda era Daomé, foi comprar de comerciantes. Não eram antiquários porque as peças não são antigas, são tradicionais. Marianno também encomendou na Nigéria peças tradicionais de artesãos, com fins didáticos. No Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), por exemplo, há peças que são encomendas, como uma máscara Geledê que ele pediu para o artesão fazer e deixar em vários estágios de acabamento – uma máscara contemporânea. São quatro ou cinco estágios de acabamento. E Marianno comprou também todos os instrumentos usados pelo artesão, os enxós etc., para mostrar não só o produto acabado, mas a maneira de fazer e os instrumentos. As peças *ogboni*, que são de bronze e continuam sendo produzidas na Nigéria, Marianno encomendava para os artesãos adequados, das linhagens de ferreiros ou de fundidores de bronze. A coleção tem um pouco de tudo. As jóias, que realmente são uma coisa única dessa coleção, basicamente foram compradas de uma senhora iorubá, esposa de um professor da Universidade de Ifé, que comprava coisas no Daomé para revender. Muita coisa ele comprou em Dacar também. Na época, o embaixador do Brasil em Dacar era João Cabral de Mello Neto, e os dois iam juntos comprar coisas. E algumas coisas com Pierre Verger, que morou lá em casa, em Ifé.

Saindo da África para a América do Sul, mas ainda sobre objetos de arte, nota-se que tanto a antropologia quanto a história da arte construíram uma forte idéia de “alta” arte para determinados lugares daquele continente. Quando consultamos os maiores compêndios de história da arte universal,

sobretudo os compêndios americanos e ingleses, nota-se que, na América do Sul, apenas as sociedades estatais dos Andes (Chavín, Moche, Inca etc.) recebem tal reconhecimento, enquanto as sociedades das terras baixas sul-americanas estão praticamente ausentes desses compêndios, como se os índios da Amazônia não tivessem “alta” arte, não fizessem parte da história da arte universal. Como a senhora vê a construção das “altas” artes indígenas, por meio do que se passou na Austrália, no Canadá e nos Estados Unidos, em contraste com a ausência desse tipo de construção histórico-cultural no caso das artes indígenas no Brasil?

Manuela Carneiro da Cunha: Eu acho que isso está mudando um pouco. Acontecia até alguns anos atrás. Basta dizer que a arte gráfica waiãpi agora é patrimônio imaterial da humanidade, reconhecida pela Unesco. Na realidade, uma das coisas que deve ter pesado é a distinção que a gente faz entre material e imaterial. Como Berta Ribeiro assinalou, as sociedades das terras baixas amazônicas usam suportes altamente perecíveis; o corpo humano pintado, plumas, cestaria, tudo é material extremamente perecível. Portanto, nas terras baixas, não ficaram objetos na mesma quantidade que existe nas terras altas, exatamente porque os suportes eram perecíveis. Dada a concentração do mercado de artes em objetos mais do que em processos, as artes indígenas não receberam ainda a atenção que merecem.

Mas a arte conceitual, pelo menos a partir do Dadaísmo, começa a se interessar por processos. É lá que se dá esse grande divisor de águas entre arte-objeto e arte-processo. No caso do Brasil, as artes indígenas inspiraram a idéia de arte-processo apenas a partir das décadas de 1960 e 1970. Foram nossos concretistas que iniciaram isso. Lúcia Clark e Hélio Oiticica, junto com outras pessoas, que começaram essa aproximação, mas foi algo efêmero.

Manuela Carneiro da Cunha: Algumas bienais incorporaram as artes indígenas. Os museus europeus demoraram a fazer isso. Eles sempre fizeram a distinção, aliás, entre arte e o que antigamente se chamava de arte primitiva, agora alçada no vocabulário francês a arte primeira, como é o caso do Museu Branly, na França. Estive em 2003 no Museu Antropológico de Vancouver, que é um assombro, maravilhoso. Tanto o *status* dado às peças quanto o *status* dado a seus produtores é completamente diferente do que nós temos aqui. Eu acho que se vai por esse caminho agora...

Cultura-mercadoria? Será que vai nesse caminho?

Manuela Carneiro da Cunha: Não é só cultura-mercadoria, é cultura como uma reflexão sobre si mesma. Não há que desvalorizar, por exemplo, a “arte de aeroporto”, como foi chamada. Na África, foi muito comentado esse tipo de arte, mas é uma manifestação também de arte para um certo tipo de público. Por que segregar essas manifestações? Cultura-mercadoria é, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre o próprio processo. É, digamos, um metaplano, uma reflexão sobre a própria cultura que tem seu interesse e seu valor. Só porque é também mercadoria não deve ser relegada. Essa distinção entre autêntico e não autêntico carece completamente de sentido.

Política

Em uma entrevista publicada no terceiro número da revista *Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades* (1998), a senhora comentou que, ao longo de sua vida, alguns assuntos deixaram de ser prioridade em seu trabalho, enquanto outros tomaram lugar de destaque. Como foi a

construção de uma vida acadêmica pautada, aparentemente, por diferentes temáticas?

Manuela Carneiro da Cunha: Vocês têm sempre de desconfiar de pessoas que dão uma imagem redonda de sua própria obra, porque isso só é possível *a posteriori* e é sempre um pouco forçado. Eu acho que todos os antropólogos no Brasil ficam um pouco ligados a prioridades políticas. Aliás, como antropólogos, vocês sabem que é possível ir ao campo com uma proposta, um projeto de pesquisa, e o pessoal lá estar interessado em outra coisa. O projeto normalmente se inflete nessa direção. É isso o que aconteceu comigo, com toda a minha geração, e imagino que aconteça com a de vocês também. Quando eu comecei a fazer antropologia, estava interessada em certos temas que eram basicamente teóricos. Muito rapidamente as prioridades se inverteram. Em meu primeiro livro, a publicação da tese, *Os mortos e os outros*, uni preocupações estruturalistas com influências da “psicologia histórica”, um nome infeliz para o trabalho fecundíssimo de Jean-Pierre Vernant e alguns outros que me influenciaram. O segundo, *Negros, estrangeiros*, foi, até certo ponto, fruto do acaso, um fator que é muitas vezes passado sob silêncio, mas que é de grande relevância. Eu me lembro de que Jack Goody, em uma ocasião, me disse: “O único fio condutor de minhas pesquisas é que, quando minha mulher (foram três) ia para algum lugar, eu também ia”. No caso de *Negros, estrangeiros*, foi precisamente isso o que aconteceu: meu primeiro marido, Marianno Carneiro da Cunha, que faleceu em 1980 e era professor do departamento de História da USP, foi para a Nigéria e eu o acompanhei. Eu estava interessada em fazer uma pesquisa que pudesse ser realizada em Ifé (meus filhos eram muito pequenos, e deslocamentos não eram fáceis) em relativamente pouco tempo. Fiquei lá nove meses estragando os olhos em cima de microfilmes de jornais do século XIX e depois trabalhei em arquivos ingleses e italianos por

bastante tempo. A pesquisa em *Negros, estrangeiros* resultou em um estudo sobre identidade étnica. A questão da etnicidade, que eu estava tratando de forma histórica e teórica, coincidiu com um momento político importante: em 1978, houve a campanha contra a emancipação dos índios, na qual essa questão passava a ter uma relevância política imediata. Foi quando, de certa forma, as coisas começaram a mudar na minha produção intelectual. Eu diria que houve uma mudança por volta de 1977, 1978. Eu passei a escrever e atuar sobre assuntos cuja relevância era basicamente política. A partir de 1978, e na esteira dessa movimentação, nós – Aracy Lopes da Silva, Dominique Gallois, Lux Vidal, eu, além de todo um grupo de advogados, de índios, como o Ailton Krenak, e de uma série de pessoas – fundamos a Comissão Pró-Índio de São Paulo. Nela, as prioridades eram dadas pelo que estava acontecendo no campo político. Naquela época, a história da legislação indigenista era relativamente pouco entendida e me pareceu que seria importante documentá-la e usá-la quando da redemocratização do país. Esse tipo de estudo era sempre feito em ONGs, porque não havia espaço na Universidade, já que estávamos em plena ditadura. Só anos mais tarde é que foi possível transferir a pesquisa acadêmica para dentro da Universidade outra vez; e foi o que fizemos quando fundei, com alguns colegas, o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo.⁹

Na época da ditadura, o antropólogo era muito mais ativista...

Manuela Carneiro da Cunha: Exatamente, não havia como não ser, a gente estava no olho do furacão. Todos nós. E o espaço universitário não propiciava esse tipo de discussão, porque estava muito cerceado. As ONGs ofereciam o lugar para isso, tanto que todo o projeto sobre legislação indigenista foi começado nelas. O livro *Os direitos do índio* foi feito em preparação para a Constituinte. Era um livro de ocasião em

que eu juntei um monte de gente, distribuí material e fizemos o livro – cujo principal leitor, aliás, parece que foi o Serviço Nacional de Informação (SNI). Segundo Márcio Santilli, uma vez ele foi convocado pelo SNI e, para seu espanto, viu esse livro, *Os direitos do índio*, todo rabiscado e anotado. Tenho, portanto, provas de que foi lido; mas foi percebido, adequadamente, como um livro que defendia uma tese. Nessa mesma época, a gente publicou, em edição fac-similar, a obra de João Mendes Jr., *Os direitos indígenas*, e foi com esse livro que nós introduzimos toda uma série de teses que depois vingaram na nova Constituição de 1988. Por exemplo, a tese dos direitos originários dos índios está em João Mendes Jr. Acho significativo que o original me tenha sido dado pelo Dr. Rubens Brando Santilli, que foi vice-presidente da Comissão Pró-Índio e morreu num trágico acidente de helicóptero, durante uma de suas muitas viagens aos Yanomami, aos quais prestava serviços de saúde. Nesse esforço de entender a história da legislação indigenista, concentrei-me nos séculos XIX e XX, que eram mais diretamente relevantes, mas recolhi material da época colonial também, que passei para Beatriz Perrone-Moisés, que depois completou o estudo.¹⁰ Não só foi esse um livro de circunstância, mas também foi política a criação do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. Como já disse, foi a tentativa de levar essa pesquisa para dentro da Universidade, que eu achava que era o seu lugar adequado. A história indígena era fundamental para dar subsídios à reivindicação de títulos sobre terras. Por isso, queríamos fazer um fundo documental e de instrumentos de pesquisa. *A história dos índios no Brasil* e a bibliografia de fontes para a história indígena que John Monteiro organizou¹¹ eram duas peças-chave para futuras pesquisas. Levantamentos de arquivos semelhantes foram feitos também em vários estados.

Beatriz Góis Dantas organizou um desses guias regionais de fontes.

Manuela Carneiro da Cunha: Beatriz tem um papel extremamente importante, porque ela já tinha trazido, quando veio fazer a pós-graduação na Unicamp – eu fui orientadora dela, depois do Peter Fry –, uma documentação enorme sobre os Xocó de Sergipe. Em 1979 estourou um conflito muito grave entre esses índios e a população regional: os Xocó enfrentaram fazendeiros, querendo recuperar uma área que tinham perdido no baixo rio São Francisco. Foi um confronto muito tenso, que teve repercussão nacional. Beatriz tinha essa documentação toda recolhida, que fundamentava as reivindicações dos Xocó. Na Comissão Pró-Índio, publicamos o livro *Terra dos índios Xocó*, com o prefácio de Dalmo Dallari, que sempre foi um grande apoio. De certa maneira, aquela pesquisa que Beatriz Góis Dantas já tinha foi o que nos deu a idéia e mostrou a importância de recolhermos essas histórias, documentos etc. e de termos um lugar que pudesse servir de referência. Foi um pouco isso que deu origem ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo aqui na USP. O período da Constituinte foi um momento de intensa atividade. Da mesma maneira que a gente tinha construído muitos laços com advogados, juristas e grupos indígenas, na fase pré-Constituinte, houve uma coalizão muito importante que se formou com a junção de geólogos e procuradores da República [...]. Na época, a Procuradoria Geral da República era concomitantemente a Advocacia Geral da União: os procuradores eram assim, ao mesmo tempo, defensores da União e defensores do povo em geral, ou seja, eles misturavam dois papéis que às vezes podiam ser contraditórios. Depois da Constituição de 1988, a Procuradoria Geral da República deixou de ser defensora da União e ficou exclusivamente como uma espécie de *ombudsman*. Estava em curso essa mudança quando – vejam novamente como as coisas são fortuitas – Mauro Almeida¹² – meu segundo marido – estava numa grande campanha juntamente com Chico Mendes e o Conselho Nacional dos Seringueiros. Mauro é o único antropólogo que eu conheço que teve

dois guarda-costas, mandados pela mãe dele, sem saber. Eu contei a ele vários anos depois, e ele não acreditou que fosse verdade. Mas era: a mãe de Mauro contratou dois guarda-costas, e ele, muito distraído, jamais percebeu. A história é a seguinte: todo o pessoal do Alto Juruá, Mauro, Chico Ginu, Antônio Macedo (os dois últimos lideranças políticas entre os seringueiros) encontravam-se numa situação de alto risco, por terem formulado a reivindicação da reserva extrativista, a primeira de todas elas, que acabou saindo em 1990. Mauro e eu contamos, em um artigo, a história do conceito de reserva extrativista, curiosa porque é uma história de seringueiros copiando índios. Chico Mendes havia sido assassinado, e eu estava francamente preocupada com Mauro e seus amigos. Nós tínhamos organizado, naquela época, uma frente chamada Ação pela Cidadania. Constavam senadores, sobretudo o senador Severo Gomes, o mais atuante de todos, mas também Suplicy, procuradores da República, antropólogos, representantes da SBPC. Foi um grupo que fez algumas “missões”. Uma delas, aliás, foi para os Yanomami, para investigar o que estava acontecendo. Fizemos um relatório, uma espécie de vistoria. E eu sugeri que a segunda fosse no Acre, em Rio Branco e no Juruá, para investigar o que se passava na área da futura reserva do Alto Juruá. Eu não fui a essa viagem, pois a situação estava muito complicada, mas lembro que Severo Gomes foi junto com Paulo Sérgio Pinheiro e alguns procuradores da República, que ficaram muito empenhados em acompanhar o que estava acontecendo. A consequência de tudo isso foi a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, a primeira das reservas extrativistas, em janeiro ou fevereiro de 1990. Tudo isso para chegar a essa última fase: um dos problemas era justamente a questão da viabilidade das reservas extrativistas, e havia muita controvérsia, como vocês imaginam. Vocês sabem que o movimento ecológico tem sérias dúvidas se áreas de conservação devem ter gente ou não. Esse é um debate muito importante, e nós queríamos dar uma contribuição, mos-

trando que sim: não só podia haver gente, mas essa gente devia ser envolvida no processo de conservação. Elaboramos, então, um projeto-piloto no Alto Juruá e, dadas certas condições, queríamos demonstrar a viabilidade da reserva. Quais são as condições para que áreas de conservação sejam gerenciadas por populações tradicionais com sucesso? Essa era a pergunta.

Isso foi feito em que ano?

Manuela Carneiro da Cunha: Esse projeto começou em 1992. Aliás, ele foi financiado pela MacArthur Foundation: eram cem projetos concorrendo e só seis ganharam. O nosso foi o único da América Latina! Foi levado em frente pelo Núcleo de História Indígena, e éramos três coordenadores. Eu cuidava da parte chatíssima da administração geral – prestar contas, organizar tudo – e também me encarregava da *Enciclopédia da floresta*. Os outros dois coordenadores eram Keith Brown, um biólogo e ecólogo muito importante que trabalha na Unicamp há vários anos, e Mauro Almeida, meu marido, também da Unicamp. Éramos os três coordenadores e um monte de gente, alunos do Mauro, alunos da USP, muitos biólogos, geomorfólogos, botânicos, enfim, um espectro imenso, e a gerência desse projeto era bastante pesada. Além disso, havia muitas instituições envolvidas, como o Museu Goeldi, a Universidade Federal do Acre, a UnB, entre outras. A *Enciclopédia da floresta* era um dos subprodutos. Acabou sendo muito visível porque é um livro, mas não era necessariamente o mais importante dos produtos. A idéia da *Enciclopédia* era mostrar, especificamente, a existência de culturas da floresta e de conhecimentos tradicionais. Publicar aquilo foi muito complicado porque, por um lado, a gente queria mostrar a existência de amplos conhecimentos, por outro, se os publicássemos, cairiam no domínio público. Por isso, só publicamos o que já era público e

notório e fizemos uma autocensura muito forte. Estávamos sempre pisando em ovos, e eu acho que a *Enciclopédia* foi o livro que deu mais trabalho em minha vida.

É possível traçarmos alguma relação entre essas questões e aquelas sobre etnicidade? Como, por exemplo, a questão sobre auto-identificação de povos indígenas, que parece estar sendo adotada pela Funai? Parece-nos que, nessa direção, a nossa legislação indigenista tem avanços e, embora a Funai tenha os problemas que todos conhecem, em termos de legislação, não estamos tão mal assim.

Manuela Carneiro da Cunha: Essa questão da auto-identificação foi incorporada pelas Nações Unidas, em alguns de seus órgãos, já há um certo tempo. Agora, a ONU é o lugar em que, justamente, os povos indígenas têm mais espaço político. Os países podem ou não acompanhar esses avanços. No caso do Brasil, o trabalho dos antropólogos ao longo de vinte anos foi na mesma direção da ONU. Em outros países, não necessariamente, e com certeza não é o modo de ver nos Estados Unidos e no Canadá. Em termos de legislação, nós estamos muito bem. O problema não está na legislação, mas na prática. Com a nova Constituição de 1988, nós temos, realmente, uma superlegislação, que foi conseguida a duras penas e graças a uma coalizão muito eficiente, muito unida. Faço parte do Grupo Internacional de Avaliação (IAG), do PPG7 (Plano-Piloto para as Florestas Tropicais financiadas pelo G-7), que apresenta relatórios ao Ministério do Meio Ambiente e aos países doadores do PPG7. Nas várias viagens que fizemos pela Amazônia, o que constatamos é que está havendo um “progresso”, um avanço, comparável ao dos anos 70, que é, no mínimo, extremamente preocupante para os direitos indígenas, para suas terras e para o meio ambiente. A Proposta Plurianual e agora o PAC privilegiam obras de infra-estru-

tura, mas algumas delas são bastante problemáticas e deveriam ser precedidas de uma série de medidas não só de estudo, de análise, mas também, por exemplo, de regularização fundiária. O que a gente viu, por exemplo, é que o simples anúncio de obras, que muitas vezes não vão sequer chegar a ser realizadas, provoca uma corrida de grileiros que é fatal e irreversível. Vêm os grileiros só com o anúncio, depois vêm as madeireiras, depois a agropecuária, quando não vêm diretamente os plantadores de soja, que também estão avançando no sul do Amazonas.

A senhora declarou, naquela entrevista que citamos da Sexta-Feira, algumas divergências suas em relação à teoria da etnicidade de Fredrik Barth, dizendo não acreditar na centralidade que o autor dá à existência de um “agente consciente manipulador” do ou no processo. Não dá para entender a etnicidade em Barth sem a idéia da agência e de sujeitos concretos. Como podemos pensar as políticas de identidade sem referência à agência?

Manuela Carneiro da Cunha: Eu acho que pensar as políticas de identidade simplesmente como uma manipulação política é entrar no individualismo metodológico, adotar uma visão, no fundo, economicista da sociedade. Penso que os processos sociais não se constroem apenas pela maximização consciente (e individual) dos benefícios. Existem muitas outras coisas em jogo. Quando eu insisto no aspecto estrutural, sustento que essas identidades se organizam em função de outras relações. Não é simplesmente a maximização que está em causa, é também uma organização do mundo e uma cosmologia. O indivíduo se situa diante de outras categorias – grupos que percebe como “outros”. Isso não tem nada a ver com o agente maximizador. Isso não significa que não haja agência, só que ela não é, necessariamente, aquele agente econômico maximizador dos benefícios. Existe um projeto, existe a idéia de um agente, mas não esse agente no qual os economistas acreditam.

É esse o ponto. Seria um absurdo negar que exista agência. Mas ela não é regida simplesmente pela maximização, nem tampouco se pode supor que os benefícios que se “maximizariam” sejam conscientemente percebidos de saída. Trata-se de um contexto estruturado em que valores dependem de outros valores, em que a posição de cada grupo depende de outras posições. Nesse sentido, a dimensão estrutural é fundante. Eu mesma acho que fui no mínimo displicente quando escrevi aquele artigo sobre religião, comércio e etnicidade,¹³ porque acho que não deixei suficientemente clara a minha posição. Pode-se interpretar que eu estou me referindo a um agente consciente, quer dizer, os brasileiros conscientemente se apropriando de um certo nicho. Não é por aí. No livro *Negros, estrangeiros*, eu deixo isso bem mais claro, e também no artigo “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”,¹⁴ que eu considero importante justamente porque ele situa a questão de modo muito mais adequado. No livro, a dimensão estrutural está muito mais clara.

Conhecimento tradicional e direito de propriedade intelectual

Na conferência de abertura do seminário “Antropologia da Antropologia: Desafios e Perspectivas”,¹⁵ a senhora afirmou que o reconhecimento de direitos intelectuais aplicados a conhecimentos tradicionais poderia produzir dividendos. Como funcionaria a distribuição dessa renda?

Manuela Carneiro da Cunha: Vamos distinguir dois temas aí. Um, mais simples, diz respeito a direitos autorais sobre coisas como mitos, relatos, pinturas, padrões gráficos, cantos etc. O segundo diz respeito aos direitos sobre conhecimentos sobre biodiversidade, atividade biológica de recursos naturais, formas de conservação etc. Estes últimos são reconhe-

cidos pela Convenção da Diversidade Biológica de 1992 e podem ter um valor muito alto. Em relação aos direitos autorais, a antropologia tem um problema que vem se avolumando. O que é a escrita do antropólogo e o que é a fala do interlocutor? Sobretudo nessa fase pós-moderna em que entra muita citação no texto e pouca análise [...]. Muitos antropólogos e pesquisadores de campo em geral têm assinado artigos em conjunto com aqueles a quem se chamava antigamente de “informantes” (que nome sinistro) e que passam a co-autores. Mas isso é em boa medida inócuo. Como disse Bourdieu, os benefícios do intelectual não estão (em geral) nos direitos autorais, mas na carreira acadêmica, no prestígio. No caso da *Enciclopédia da floresta*, claramente, os seringueiros e os grupos indígenas achavam que a venda do livro era uma fonte importante de recursos. Os direitos autorais e um grande número de volumes foram distribuídos a todos os grupos que haviam participado na pesquisa. Mas a relação entre o discurso de quem “informa” e da prosa de quem “escreve” não se esgota na questão de direitos autorais, é parte da condição fundante da antropologia desde Malinowski, pelo menos. É um dos grandes problemas a tratar na disciplina.

E a questão da propriedade intelectual sobre conhecimentos tradicionais? Como está sendo a posição do Brasil?

Manuela Carneiro da Cunha: O Brasil tem um interesse óbvio nisso, pois está liderando um grande grupo com interesses diversificados junto à Organização Mundial de Comércio, chamando atenção para os conhecimentos tradicionais e para os recursos genéticos. Estamos em um momento em que há muito mais experiência e muito mais conhecimento sobre o assunto. Outros países já legislaram sobre isso. Peru e Filipinas, por exemplo, já têm uma legislação. Existem experimentos em vários outros lugares, e o momento é de fazer um *aggiornamento* da le-

gislação. Desde 2001, temos apenas uma medida provisória, e não se consegue chegar a um consenso nem sequer dentro do governo para enviar um projeto de Lei ao Congresso.

Vamos retomar a questão das patentes sobre conhecimentos tradicionais. Gostaríamos de levantar dois pontos. O primeiro diz respeito ao fato de os índios, ultimamente, estarem extremamente preocupados com a maneira pela qual suas artes (desenhos, pinturas e ornamentos corporais, utensílios etc.) vão virar mercadoria. Quem vai controlar isso? Enquanto, de um lado, há o direito à patente, por exemplo, do outro, eles estão pensando em direito de imagem, direito de autoria etc. Como você acha que o processo de transformar essa arte, de situá-la dentro da questão do direito de autoria dos índios, vai se organizar, já que eles, em vários lugares, compartilham os mesmos repertórios, os mesmos mitos? O segundo ponto refere-se ao valor epistemológico que se atribui aos conhecimentos tradicionais. Em 2003, foi fundada uma ONG, o Instituto Indígena Brasileiro da Propriedade Intelectual (Inbrapi), hoje coordenada por Daniel Munduruku. Essa iniciativa derivou do encontro de pajés ocorrido em 2001, em São Luís do Maranhão. O Inbrapi propõe a preservação dos conhecimentos tradicionais indígenas aqui no Brasil por meio do reconhecimento da propriedade intelectual. Só que o Instituto Brasileiro de Propriedade Intelectual (IBPI), órgão que regulamenta as patentes, acha que o conhecimento tradicional pertence ao domínio público, porque há falta de titularidade e, portanto, não há autoria específica para esse tipo de conhecimento. É uma construção coletiva e deve estar no domínio público. Se compararmos nossa legislação com as de alguns países vizinhos – como Peru, Venezuela e Costa Rica –, vemos que nesses lugares há leis que reconhecem o conhecimento coletivo, o conhecimento construído coletivamente, como uma fonte de conhecimento tão legítima quanto o saber científico, pois conta com lógicas próprias de produção. Não é isto que falta à nossa legislação: reconhecer a equivalência entre

conhecimentos indígenas e saberes ocidentais científicos, e daí quebrar a premissa da titularidade para a concessão de patentes sobre conhecimentos tradicionais? Não falta contemplar a autoria coletiva como fonte possível de conhecimento avançado?

Manuela Carneiro da Cunha: Bom, é uma pergunta grande, e há uma série de pressupostos atrás dela. Primeiro, sem dúvida, existe uma ciência local que é indígena, tradicional, das populações tradicionais em geral e que, até a Convenção de Diversidade Biológica, em 1992, era apropriada livremente, bem como eram apropriados os recursos genéticos, considerados um patrimônio comum da humanidade. Em 1992, com a Convenção, o *status* disso muda e os países passam a ter soberania sobre os seus recursos genéticos. Ao lado disso, reconhecem-se as contribuições das populações indígenas e locais. E não só isso: estabelece-se que é preciso reconhecer essa contribuição, mas também estimular sua disseminação e fazê-la participar dos benefícios. Quer dizer, é um programa amplo de repartição de benefícios. Aí entra todo o imbróglio e a dificuldade de se implementar isso. A Convenção de Diversidade Biológica está fazendo reuniões periódicas entre seus assinantes, suas partes, e tentando definir como é que se deve implementar esse ponto. O conhecimento tradicional virou um tema quentíssimo nessas reuniões, mais do que jamais se imaginou. Tanto que foi criada uma subcomissão só pra estudá-lo. Em todas as reuniões da Convenção se discute isso. Há um fórum permanente sobre ele. Na Organização Mundial do Comércio se discute essa questão, em todos os bancos multilaterais disso se fala, enfim, é um tema quente. Mas não quer dizer que se tenha chegado a uma solução satisfatória. A Comissão de Diversidade Biológica é um tratado das Nações Unidas em que as partes assinam. Portanto, tem toda a fraqueza das Nações Unidas, como falta de poder de implementação. No entanto, tem grande poder moral. Dentro do conjunto de organis-

mos das Nações Unidas, há vários suborganismos que tratam dessa questão. Um deles é a FAO (Organização da ONU para Agricultura e Alimentação), outros são a UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development), a Unesco e, sobretudo, a OMPI (Organização Mundial de Propriedade Intelectual). Esta última está, há vários anos, tentando utilizar os mecanismos existentes de propriedade intelectual para acomodar os conhecimentos tradicionais. Ela quer fazer isso alargando esses mecanismos, ou instrumentos, que são aqueles que a gente conhece, como as patentes, mas não só elas. Entre esses instrumentos ocidentais “tradicionais”, há também as apelações de origem controlada ou de origem geográfica, que são um instrumento aliás bastante útil no caso dos conhecimentos tradicionais.

Para responder à pergunta, quero dizer o seguinte: esses instrumentos ocidentais, “tradicionais” na medida em que foram sendo construídos desde o século XVII, sendo o direito autoral o primeiro a ser inventado, não foram evidentemente pensados nem adaptados aos regimes – e aqui insisto no plural – dos conhecimentos ditos tradicionais. Não só porque não concebem uma autoria coletiva, já que repousam na idéia do século XIX do gênio individual inventivo – alargar os instrumentos para incluir a autoria coletiva nem seria tão complicado. Afinal, o direito de propriedade intelectual foi pensado para indivíduos, mas foi estendido rapidamente para corporações. Complicado realmente é encaixar uma multiplicidade de regimes de produção de conhecimentos totalmente diferente (e que convém deixar diferentes para que possam continuar a produzir) em nosso regime atual. Os instrumentos atuais, apostando que estão assim estimulando a produção de mais conhecimento, fazem uma arbitragem entre proteção por certo tempo do que entendem por “novidades”, com restrições temporárias na sua circulação; na maioria dos regimes tradicionais, a separação entre o que circula livremente e o que é esotérico passa por outros critérios que não a sua “novidade”.

De forma muito pragmática, a questão é: se um conhecimento for protegido com instrumentos que saíram da história ocidental, estará se fazendo um benefício ou trazendo um prejuízo à produção desse conhecimento? Os conhecimentos tradicionais são gerados segundo instituições e formas completamente diferentes das que geram os conhecimentos que normalmente se patenteiam. E é preciso ter muito cuidado para não se destruir as condições de geração desse conhecimento. Isso, se não por outras razões morais, pelo menos para assegurar que esses regimes continuem operando: o conhecimento tradicional não é um acervo já constituído, acabado, no qual se teria interesse simplesmente em recolher para que não fosse esquecido. Ele é um processo que está acontecendo hoje e se espera que aconteça amanhã também. Nesse sentido, é preciso cuidado para que o instrumento legal de proteção não atrapalhe aquilo que ele quer proteger. Quando um advogado fala de proteção da propriedade intelectual, ele só está preocupado em conseguir *royalties* e benefícios, mas não está preocupado em proteger as condições de produção.

Como o consentimento por expresso de populações?

Manuela Carneiro da Cunha: Óbvio.

A senhora não vê problemas maiores em se patentear conhecimentos tradicionais relativos à biodiversidade?

Manuela Carneiro da Cunha: Eu acho que há problemas. Mas uma das propostas que está na mesa é que esses conhecimentos estejam no chamado domínio público pago. Domínio público pago é algo que se pode usar, porém, se gerar produtos comerciais, os benefícios têm de ser compartilhados e ninguém tem o monopólio sobre tais conhecimentos. Acontece que toda a indústria afirma que, se não tiver monopólio por

um certo tempo, não lhe interessa. Ou seja, não é uma questão simples, pois tem muitos aspectos envolvidos.

Outra questão que se levanta às vezes é a de que muitos grupos têm a mesma mitologia ou a mesma arte ou os mesmos conhecimentos. Essa é a mais simples, porque pode ser resolvida por meio de fundos em que os benefícios e os *royalties* – ou o que seja – entram em um fundo comum, e todos os que participam desse conhecimento podem acessar esse fundo para, por exemplo, financiar desenvolvimento sustentável ou para qualquer que seja a destinação expressa para o uso dos recursos. Então, isso não é tão complicado assim. Atualmente, os índios Katukina (localizados no Acre e no Amazonas) querem ter o monopólio do *kampú*, a secreção de uma perereca que parece ter propriedades desejáveis para a medicina, um estimulante que talvez até permita visão noturna. Acontece que existem aí vários problemas. Um deles é que os Katukina não são os únicos que usam a tal secreção. Toda a região a conhece. Eles querem se tornar, digamos, os detentores disso, mas os Kaxinawá também usam, assim como os Yaminawá, os Achuar, no Equador, e todos os grupos da região. Então, como proceder? Os fundos comuns me parecem ser a solução para esse tipo de problema. Mas, por outro lado, eu acho que há uma espécie de paranóia, bioparanóia, que faz que, de repente, tudo pareça ser uma espécie de mina de ouro, e está se chegando a um ponto em que vai se inviabilizar a exploração de qualquer conhecimento. Exatamente porque se elevaram as expectativas de um modo tal que a indústria certamente quer distância. Eu até entendo essa posição de cautela. No Peru, houve problemas entre os Aguaruna, os pesquisadores que trabalharam lá e a Monsanto; na Guatemala, houve problemas entre os Maias e os pesquisadores – a mesma coisa. Está havendo uma situação que praticamente inviabiliza as pesquisas. Eu acredito que o que se deveria fazer agora seriam algumas experiências positivas ao invés de, simplesmente, se pensar nessa paranóia generalizada de biopirataria.

Recentemente, o Conselho Nacional de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, aprovou um estudo – que será desenvolvido pelo Inpa – sobre a viabilidade e a sustentabilidade da tecnologia e dos materiais utilizados na cestaria baniwa. O controle excessivo, por órgãos oficiais, de pesquisas que envolvem conhecimentos tradicionais e recursos genéticos não poderia, de alguma forma, prejudicar esses mesmos conhecimentos em suas dimensões de expressão e disseminação?

Manuela Carneiro da Cunha: Esse caso me parece simples; e é um caso em que um instrumento ocidental de propriedade intelectual pode servir para populações tradicionais. Com efeito, trata-se, no caso baniwa, da assim chamada apelação de origem controlada. Cestaria baniwa só baniwa pode fazer, segundo um certo processo, usando um certo tipo de arumã que precisa ser manejado. É como cachaça de Minas: você não pode dizer que é cachaça de Minas se a cachaça não for de lá. É o caso também do vinho. Foi com o vinho que começou essa apelação de origem controlada. Depois se estendeu para alguns outros produtos, e é uma coisa que funciona muito bem porque é relativamente simples. Mas nós estamos falando de outra coisa, estamos falando de conhecimentos sobre recursos biológicos. Por exemplo, supõe-se que um grupo indígena conheça um defensivo agrícola orgânico natural. Isso tem um valor de mercado, um potencial enorme.

Há coisas ainda não mensuráveis, intangíveis. Existe o problema de tentar tornar tangível o que é intangível, porque a mercadoria precisa de uma tangibilidade, de ser gerada como valor. Mas músicas, ritmos... como cobrar por um ritmo?

Manuela Carneiro da Cunha: Isso já está sendo praticado. Marlui Miranda, há muito tempo, paga direitos autorais aos grupos indígenas

dos quais ela usa a música. Mas, como já disse, direitos autorais e apelação de origem controlada são coisas relativamente simples. O problema real está nos recursos biológicos. Aí, sim, é que precisa ficar muito claro como é que se vai fazer uma experiência bem-sucedida. Que tipo de *royalties*, que tipo de direitos se pode pedir para uns e para outros? Esse é o desafio, e está um imbróglio grande. Tanto que, como mencionei, até agora só há uma Medida Provisória sobre isso, ainda não saiu a legislação. O Ministério do Meio Ambiente fez uma proposta de legislação que está agora na Casa Civil, ou seja, está tudo no limbo. Essas questões vão precisar ainda amadurecer bastante.

O fato de termos apenas uma MP, criada no governo anterior, para regulamentar esses assuntos coloca o Brasil em uma posição bastante desfavorável em relação a outros países da América Latina que possuem legislações definidas sobre propriedade intelectual de conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e biodiversidade.

Manuela Carneiro da Cunha: Os países andinos possuem alguma coisa, e as Filipinas também. Mas, no geral, ainda está muito incipiente. O Peru fez um enorme esforço, criou a primeira grande legislação que aborda a questão, mas está encontrando vários problemas. Por um lado, todos os países amazônicos têm interesse em uma posição comum, para que não se explorem suas divergências. Por outro, o Brasil está encabeçando um movimento internacional reclamando que qualquer patente, em qualquer lugar, seja acompanhada de uma descrição da obtenção, explicando os vários passos que demonstrem que a patente foi obtida legalmente. Isso inclui, por exemplo, o consentimento informado e a origem. Se isso for adotado, será um passo enorme, pois não se poderá criar uma patente, digamos, nos Estados Unidos, sem mostrar todos os passos do processo. Só que há um pequeno problema, pois parece que,

cá dentro no Brasil, o Instituto Brasileiro de Propriedade Intelectual (IBPI) faz corpo mole para implementar a exigência da demonstração de origem. O Brasil está defendendo essa medida lá fora, e internamente o IBPI não está realmente implementando a medida! Isso demole a posição moral do governo. Esse movimento que o governo brasileiro está encabeçando é importante porque você passa o ônus da prova para quem vai patentear, cabendo a ele mostrar que está tudo certo. É impossível você imaginar que um grupo indígena vá conseguir processar uma Monsanto e dizer: “Não, isso foi tirado da gente”. Não vai, porque não tem condição. Mas, se o ônus da prova recai sobre quem está patenteando, é outra história.

Chicago

Propomos irmos para Chicago agora. Como a antropologia feita na Universidade de Chicago, onde a senhora leciona, vê a antropologia feita no Brasil? Quais as convergências ou divergências significativas que a senhora percebe nas agendas da antropologia brasileira e da antropologia norte-americana?

Manuela Carneiro da Cunha: É um problema. Os norte-americanos só lêem em inglês – começa por aí. Não lêem francês ou qualquer outra língua. Talvez um pouco de espanhol, mas português certamente não. É evidente que as pessoas que trabalham sobre a Amazônia conhecem a antropologia brasileira e a respeitam muitíssimo. Mas esse é um pequeno grupo. A antropologia brasileira tem muito mais do que isso a oferecer. Nós lemos o que eles escrevem, mas eles não lêem o que nós escrevemos – então, começa por aí. Agora, os alunos que vêm trabalhar aqui aprendem a língua, aprendem mesmo. Estão todos falando português, todos lendo português, mas são uma parcelazinha. Esse é o primeiro

problema. Isso que expus, de certa forma, junta-se com a questão das agendas. Como vocês devem ter visto, Lévi-Strauss declarou e repetiu várias vezes que antropologia mesmo se faz no Brasil. Na França, certamente, os americanistas todos conhecem a antropologia brasileira, e, de forma geral, a antropologia brasileira é mais conhecida na França e na Inglaterra do que nos Estados Unidos. Voltando às agendas, elas são muito diferentes. Outro dia conversava com Eduardo Viveiros de Castro, e ele me disse: “A primeira vez que eu passei um tempo nos Estados Unidos eu não entendi do que eles estavam falando”. Eu tive a mesma impressão. É claro que não há nos Estados Unidos uma única agenda. Há muitas diferenças entre grupos, entre universidades e, dentro da Universidade de Chicago, há diferentes grupos também, ou tendências. Vou falar da Universidade de Chicago e não em geral. Precisa também entender a posição do departamento dentro da universidade. A Universidade de Chicago é muito famosa e é muito *sui generis* nos Estados Unidos, porque é uma universidade de pesquisa, uma universidade que tem uma proporção muito maior do que as outras de doutorandos, em relação aos alunos do *College*, e que foi fundada justamente como uma universidade de pesquisa e, como tal, tenta se manter. Há um *ethos* da primazia da pesquisa na universidade. Não é uma universidade de classe alta, como são, por exemplo, Harvard, Yale, esse tipo de universidade em que o *College*, ou seja, a graduação é essencial. Com a Universidade de Chicago ocorre o contrário, pois ela é uma universidade de pós-graduação e essencialmente de pesquisa. Dentro disso, os dois departamentos mais famosos na Universidade de Chicago são, curiosamente, o de Economia e o de Antropologia. Só que os dois se consideram politicamente o contrário um do outro. O Departamento de Economia é tido por neoliberal e conservador, e o de Antropologia por progressista e “liberal” – como dizem nos Estados Unidos e que não tem nada a ver com o que a gente entende por liberal... Então, isso já coloca a antropologia

numa certa direção. Ser um bom departamento é também uma questão de retroalimentação, porque a gente pega excelentes alunos e eles estimulam os professores e vice-versa. Esse é um processo que se auto-alimenta, e a mesma coisa acontece na Economia. O Departamento de Antropologia, por outro lado, ainda é, digamos, o resto do que nos Estados Unidos se chamava “os quatro campos”, uma composição que data desde Boas e que reúne antropologia física – ou biológica –, antropologia lingüística, arqueologia e antropologia cultural. Quando eu cheguei lá, a antropologia físico-biológica tinha acabado de ser praticamente liquidada. Quase todos os antropólogos físicos estavam indo embora e sobrou só um professor, completamente isolado. Mas a antropologia lingüística, a arqueologia e a antropologia cultural estão fortíssimas, e o que é excepcional é que esses três campos têm ficado muito conectados entre si, o que é algo realmente enriquecedor em Chicago. Eu ensino um curso obrigatório de teoria antropológica a todos os alunos de primeiro ano do doutorado, quer sejam eles arqueólogos, antropólogos lingüistas ou antropólogos culturais. Isso posto, há grande diversidade interna tanto de correntes teóricas quanto de áreas geográficas de especialização: a Ásia do sudeste sempre foi uma área forte; temos especialistas da África Austral, da Europa pós-socialista, da China, do Caribe, do Oriente Médio etc. Isso sem contar os outros departamentos da universidade com seus próprios especialistas nas mesmas áreas. Isso posto, por mais que se deseje, não se pode em uma única universidade ter a pretensão de ter especialistas em todas as áreas do mundo.

Quando se pensa em América indígena, essa proximidade estreita entre arqueologia e etnologia na Universidade de Chicago deve permitir horizontes mais amplos, tanto para arqueólogos quanto para antropólogos. Como é que vocês têm pensado a possibilidade de trânsitos conceituais entre a antropologia dos povos das terras altas, a antropologia das terras baixas e o circun-

ribe? Tomemos sobretudo o que, até agora, foi abordado com maior profundidade nessas regiões específicas, que é o xamanismo, a idolatria, a morfologia social e o contato colonial. Isso está acontecendo em Chicago?

Manuela Carneiro da Cunha: Acho que a direção é essa. Contato colonial é um assunto que tem sido abordado na Universidade tanto por arqueólogos quanto por antropólogos, e o diálogo é profícuo. Um arqueólogo, por exemplo, especialista em Armênia, mas totalmente a par das teorias antropológicas, dá cursos que interessam muito aos antropólogos sobre cidades. Nas contratações que viemos fazendo na área de arqueologia, é dada prioridade a essa capacidade de diálogo interdisciplinar.

Continuamos ainda com o modelo de “arquipélago” das áreas culturais: a Amazônia, os Andes, o Caribe, o Chaco seriam “ilhas”? As descrições têm funcionado assim? Isso, no Brasil, poderia ser a razão do descompasso do diálogo entre antropologia e arqueologia?

Manuela Carneiro da Cunha: Acho que em Chicago conseguimos unificar tematicamente os interesses entre antropólogos e arqueólogos.

Esse desencontro é muito ruim para a antropologia brasileira.

Manuela Carneiro da Cunha: Também acho, mas não é só no Brasil. Lá em Chicago há o Instituto Oriental, famosíssimo, cheio de arqueólogos que não tinham diálogo nenhum com antropólogos. Não tinham mesmo. Ao contrário, os arqueólogos que trabalham no departamento de antropologia, estes, têm. Porque eles transitam no mesmo tipo de teoria que nós. Há uma certa injustiça aí: supõe-se que os arqueólogos saibam antropologia, mas a recíproca não é exigida. A única exceção são os sistemas georeferenciados que os arqueólogos dominam e que os

antropólogos do nosso departamento estão tendo de aprender também. Agora, o diálogo entre a antropologia lingüística e a antropologia social ou cultural já é uma coisa consolidada e importante. Para nós, é muito importante termos esses recursos no departamento. Essa diversificação na formação repousa também no sistema de doutorado de lá. Em todo os Estados Unidos, não se tem só um orientador e, sim, forma-se um comitê de pelo menos três orientadores, o que disponibiliza recursos e competências variadas para o doutorando.

São quantos em cada comitê?

Manuela Carneiro da Cunha: São três pelo menos, havendo um principal. Isso é muito importante porque significa que você compõe seu comitê com as competências de pessoas diferentes. O fato de termos arqueólogos, antropólogos, lingüistas e antropólogos sociais permite que os alunos tenham uma formação muito mais completa e muito mais sólida. Além disso, eles também podem escolher membros de comitês em outros departamentos.

Que pesquisas a senhora vem orientando em Chicago ou de quais comitês está participando?

Manuela Carneiro da Cunha: De muitos. Eu estou em comitês demais. Como são três professores para cada aluno, dá para imaginar como ficamos sobrecarregados. Há um pouco de tudo. Talvez um dos mais exóticos dos temas, atualmente, seja o trabalho de uma de minhas orientandas que está fazendo pesquisa com os chamados Demis, do Taiti. São famílias de aristocratas polinésios locais que se aliaram, por casamento, a europeus e que formam uma espécie de casta no Taiti. Também estive no comitê de um aluno, aliás sensacional, que trabalhava na Nova Guiné.

Eu estou em vários comitês sobre a Nova Guiné não por acaso, mas porque a Nova Guiné e a Amazônia, como é sabido, têm muitos temas em comum. Fora isso, óbvio, tenho orientandos que trabalham no Brasil. Há sempre pessoas que querem ir para Salvador, que querem trabalhar com candomblé. Tive um aluno que fez a tese sobre os quilombolas de Alcântara, outro sobre o programa Fome Zero no Piauí etc.

Ultimamente, a comparação entre a Amazônia e a Melanésia tem tomado uma visibilidade muito grande na antropologia. Aqui, ainda não se tornou uma pauta de nossa agenda comparar essas “áreas” sistematicamente. O que a senhora acha desse lugar chamado “Melazônia”, uma síntese cunhada por Thomas Gregor em “Gender in Amazonia and Melanésia”¹⁶ e que parece implicar um esvaziamento de história e uma visão meio homogênea da Amazônia, dando a impressão de se estar chegando a um outro lugar? Não lhe parece que a “Melazônia”, na verdade, poderia ser chamada de “Amnésia”, porque não tem história nenhuma? É como se a Amazônia fosse um só lugar. O que acontece no rio Negro, o que acontece entre os Jê etc. é reduzido à idéia de um único mundo gerado por paralelismos – e o mesmo poderia ser dito para a Melanésia. Que utilidade analítica a senhora vê em uma síntese como essa? Se essa síntese não é das melhores, se a “Melazônia” não é uma coisa muito útil, como é que a gente pode pensar a comparação entre a Amazônia e outras províncias etnográficas, não só a Melanésia? Enfim, qual é a vantagem da Amazônia dentro da antropologia mundial?

Manuela Carneiro da Cunha: É uma boa pergunta, porque ela remete ao fato de haver hoje, sobretudo nos Estados Unidos, uma espécie de ojeriza a modelos, a grandes modelos. Mas, de fato, existem os modelos implícitos, que são as velhas áreas culturais e que estão ainda servindo de modelos. Penso que é uma síntese infeliz essa “Melazônia” e gostei de “Amnésia”. Mas nem todo mundo trabalha como Thomas Gregor, e há

um outro diálogo, muito mais frutífero, entre, por exemplo, Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern. O que eles têm em comum? É pensar que existam ontologias diferentes para diferentes regiões do mundo e tirar as conseqüências. É uma proposta bastante radical, mas que eu acho interessante. O que aproxima a Melanésia da Amazônia é a recusa de um certo tipo de outra antropologia. É bom lembrar que os “modelos” antropológicos foram em geral pirateados das teorias dos povos descritos: a teoria das linhagens é essencialmente africana; a da troca e da reciprocidade é melanésia, australiana e amazônica. De certo modo, o que se está fazendo agora é aprofundar-se nas concepções locais.

Há alguns anos a senhora ofereceu um curso sobre iconografias cristãs. A senhora continua interessada nesse tema?

Manuela Carneiro da Cunha: Ofereci esse curso por duas razões. Por um lado, eu queria que os alunos de lá lessem alguns franceses. Eu achava que eles não tinham a menor idéia do que estava acontecendo na França e que seria interessante que eles lessem pessoas como Jean-Pierre Vernant. Naquela época, muita coisa do Jean-Pierre já estava traduzida para o inglês, sobre ídolo, imagem, regime visual. Então, uma das respostas é isto: uma introdução a um certo tipo de literatura feita na França. E que funcionou superbem. Era totalmente novo para eles, e eles gostaram muito; abriu um outro tipo de horizonte. Por outro lado, eu estava interessada na interface entre imagem e memória, era essa a conexão que eu estava fazendo e, de certa forma, isso desembocou naquele artigo sobre relíquias que saiu na *Novos Estudos* do Cebrap.

Antropologia no Brasil

Certa vez, Mariza Corrêa disse que a história da etnologia no Brasil ainda está por ser feita.¹⁷ Se a senhora fosse contar essa história, por onde começaria?

Manuela Carneiro da Cunha: Se entendermos etnologia como a descrição de sociedades indígenas à luz de algum tipo de teoria, Jean de Léry e os jesuítas seriam sem dúvida os fundadores dessa história. Se a entendermos como o que escrevem os acadêmicos que se autodenominam etnólogos, não se poderia esquecer Padre Tastevin, Nimuendajú, Koch-Grünberg, Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, Charles Wagley, Roberto Cardoso de Oliveira; mais ou menos na mesma geração, mas em São Paulo, as escolas de inspiração alemã de Baldus e Egon Schaden. Os antropólogos sabem que ápices de linhagens como esses só são lembrados se deixam descendência, e nem todos deixaram. Não vou prosseguir mais adiante porque seria imprudente. São muitas inspirações e linhagens e, se eu comesse a enumerá-las, na certa iria esquecer de mencionar muita gente, que, com razão, se sentiria melindrada.

Notas

- 1 Revisão final do texto em outubro de 2008 por Francirosy Ferreira.
- 2 Tese de doutoramento defendida na Unicamp, sob a orientação de Peter Fry, em 1975, e publicada em 1978 pela Hucitec (São Paulo).
- 3 Grande parte do acervo de arte africana do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo foi reunida por Marianno Carneiro da Cunha.
- 4 São Paulo, Brasiliense, 1985.
- 5 São Paulo, Brasiliense, 1986.
- 6 São Paulo, Brasiliense, 1987.

- 7 Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo, Fapesp/Companhia das Letras, 1992.
- 8 São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- 9 Núcleo de pesquisa ligado ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.
- 10 Beatriz Perrone-Moisés, atualmente, é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e, em 1996, sob a orientação de Manuela Carneiro da Cunha, defendeu, no mesmo departamento, a tese de doutorado *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*.
- 11 MONTEIRO, John Manuel (org.), *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros (acervos das capitais)*, São Paulo, NHII-USP/Fapesp, 1994.
- 12 Mauro Almeida, professor de antropologia da Unicamp, faz pesquisa no Acre, desde 1982, entre os seringueiros e, no final dos anos 80, assessorava o Conselho Nacional dos Seringueiros.
- 13 “Religião, comércio e identidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos no século XIX”. Publicado originalmente em *Religião e Sociedade* (vol. 1(1), 1977) e republicado em 1986 em *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade* (São Paulo, Brasiliense/Edusp).
- 14 In *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade* (São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986).
- 15 Realizado entre 26 e 28 de agosto de 2003, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.
- 16 Gregor, T. & Tuzin, D. *Amazônia and Melanésia – an Exploration of the Comparative Method*, University of California Press, 2001.
- 17 Entrevista publicada na *Cadernos de Campo*, n.12, ano 11, 2003. pp. 103-22.